

グロティウスの自然宗教について

工 藤 喜 作

グロティウス（1583-1645）は17世紀のはじめの10年代、ネーデルラント連邦共和国（以下オランダと呼称する）のホラント州の法律顧問オルデンバルネフェルトとともにオランダ政界の要路を占め、数々の政治上、法律上の業績のほかに、宗教に関しても重要な論文をいくつか書いている⁽¹⁾。これには彼が政庁の役人をしていたとき、宗教的な問題に少なからず煩わされていたこともその一因となっていると思われる。この国はもともと宗教的な派閥の対立が激しかった国である。アルミニウス派とホマルス派、いわゆるレモンストラント派と反レモンストラント派の対立である⁽²⁾。この両派の対立が政界にまで波及して、レモンストラント派を支持する共和主義派と反レモンストラント派を支持する総督派が対立し、両者は政界の主導権争いに鎬を削っていた。グロティウスはオルデンバルネフェルトとともに共和主義派に属していた。たまたま総督派が政権を掌握していた1618年に、オルデンバルネフェルトとグロティウスは国家反逆罪の嫌で捕われ、裁判の結果、前者は死刑、後者は終身刑の判決を受け、牢獄につながれた。だが、妻たちの献身的な働きにより彼は脱獄に成功し、パリに逃れることができた。彼はパリで不朽の名著『戦争と平和の法』を1625年に出版した。この著の中で彼は僅か数ページながら「自然宗教」を扱っている。しかし僅か数ページだからといって、それは無視してよいというものではなく、彼がこの著で扱った自然法も彼の自然宗教についての考え方を顧慮することなしには考えられないほどである⁽³⁾。このことは自然法に関する彼の有名なことば（プロレゴメナ第11節）、「神が存在しないと、人間的な事柄は神によって配慮されないということは、最大の罪なしには認められない⁽⁴⁾」に後続して、この反対のこと、つまり、神が存在するとか、神が人間的な事柄に配慮することは、理性によってか、また伝統によって人間に植えつけられたものと主張しているが、この神の存在と神の人間への配慮は、後述のように自然宗教の神の属性となっているのである。

以下においてグロティウスの自然宗教とはいかなるものであるか、また彼の考え方がホッブズに影響を与えているといわれるが⁽⁵⁾、両者がこのことに関して同じ結論に達しているとしても、両者のアプローチの仕方が異なることも事実である。この点を本論において吟味していきたい。

（1）

グロティウスの場合、自然法ならびに自然宗教の「自然」とは、ものの「本性」を意味し、また人間の本性を「理性」と理解している。このため、彼の自然宗教は18世紀の「理性宗教」と同義的なものと解されるかもしれない。しかしグロティウスにおいてそれは啓示宗教と対立、あるいはそれとはまったく異質の宗教ではなく、むしろ逆に啓示宗教の土台をなすもの、あるいはそれを基礎

として啓示宗教が築かれるというものであった。つまり、啓示宗教あるいはキリスト教を基礎づける宗教が彼の場合自然宗教であった。ところがグロティウスとほとんど同時代のオランダにおいて自然宗教をとなえた人がいた。ユダヤ人のウリエル・ダ・コスタ（1585－1640）である⁽⁶⁾。ここでは先ずこのウリエル・ダ・コスタの自然宗教がいかなるものであるかを一瞥して、グロティウスの自然宗教をより鮮明にしたいと思う。

ダ・コスタはグロティウスと同様に、あるいはグロティウス以上に宗教の問題に悩まされた人である。しかしその悩みはまったく異なる。グロティウスの場合政治上の対立ともなった同じキリスト教のカルヴィン派の派閥的対立に関わるものであり、キリスト教そのものを否定する考え方はなかった。ところが、ダ・コスタは啓示宗教への懐疑からそれを否定し、最後に自分の拠り所を自然宗教に求めた人である。つまり、その自然宗教は啓示宗教を容認し、その基礎となるべきものでなく、むしろ啓示宗教のアンティテーゼとなるべきものであった。ポルトガル生まれの敬虔なカトリック教徒であった彼がどうしてこのようなことになったのか。

彼は敬虔なカトリック教徒であったとはいえ、そのもとをただせば、その先祖はユダヤ人であり、ユダヤ人に対する迫害のひどかったポルトガルではユダヤ教徒としてとどまることが難しく、生きるためにキリスト教に改宗したのである。これらのユダヤ人は、うわべはキリスト教徒であっても、内面ではユダヤ教徒にとどまっていた人が多く、そのような人たちは、偽装キリスト教徒＝マラノといわれ、ポルトガル、スペインでは蔑まれていた。しかしダ・コスタ一家にそのようなことがなく、真っ当なキリスト教徒であったことは、彼の自伝的遺書ともいうべき『人間生活の実例』から明らかである⁽⁷⁾。この敬虔なカトリック教徒であるダ・コスタがユダヤ教に改宗することになる。それは彼のカトリックの教えに対する懐疑からであった。ルネサンスの世俗的理性の洗礼をうけた彼にはカトリックの教えが納得いかなかったからである。つまり、魂の不滅とか、永遠の罰という教えは彼には理解し難かったのである。この問題を解決するため、カトリックの種々な文献を渉猟したが納得するにいたらず、ついに旧約聖書をはじめとしてユダヤ教の文献にあたり、結局信ずるに足る宗教はカトリックよりもユダヤ教であると断定して（彼にとってユダヤ教の方が合理的、普遍的であると思われたのである）、ユダヤ教に改宗すべく、一家をあげてポルトガルを脱出し、オランダに移住したのである。

彼はアムステルダムに上陸し、早速ユダヤ教に改宗した。彼はポルトガルにおいて頭に画いたユダヤ教から現実のユダヤ教に接したのである。彼の観念の上でのユダヤ教と現実のユダヤ教との落差はひどかった。先ず聖職者の行状が聖職者らしからぬものであり、またその教えることもモーセの律法に反するものとしか思えなかったのである。かくてラビたちのユダヤ教に対する彼の批判が始まった。これがユダヤ教会の忌避するところとなったのである。しかし批判がたんに思想上のことだけにとどまっているならば、彼は破門されることはなかった。だが行状において、つまりユダヤ教の戒律を守らなくなったとき、彼はついに破門されてしまったのである。1623年のことであった。この破門によって彼はユダヤ人社会から閉め出され、生活苦と孤独な生活を余儀なくされた。そのため、ついに自分のおかした「罪」を改悛し、教会との和解が成った。1633年のことであった。

が、それも束の間また破門されてしまった。彼がユダヤ教の食事規程に反していることを密告されてしまったのである。この再度の破門に彼は心身ともに疲れ果て、1640年教会側がしつらえた懺悔式にのぞみ、ようやく罪を許された。しかし彼はこのときすでに生きる望みを失い、前出の『人間生活の実例』を書き自殺した。この書は彼の生い立ちから死の直前にいたるまでの彼の生涯を綴ったものであるが、ここに書かれた彼の思想的遍歴あるいは宗教観がわれわれの注目をひくのである。

ダ・コスタが魂の不滅性とか、律法における賞罰の問題の解決にあたって用いたものは、世俗的な自然的理性であった (U. 5)。当然魂の不滅性は否定され、賞罰の観念は現世的な意味においてしかとらえることができなかった。やがて彼はこの延長線上においてモーセの律法が神の法とみなされるかどうかについて疑いをもつにいたった。彼にとってモーセの律法には自然の法に反するものが多く見られ、到底それは神の法とはみなされないと主張するにいたった。というのは自然の創造主としての神が、自分自身に反することを教えたり、命じたりすることはない、と思われたからである。むしろ自然を創造する以上、神の法は当然自然の法でもあると考えたのである。

この自然の法は彼において「根源的な法」と呼ばれ、「あらゆる人にとって共通なものであり、生得的なものである。」(U. 11) しかもそれは人間の「本性」の法であり、またその本性とは理性を意味する。そしてその理性は、感情や自然的傾向に対立するものでなく、「健全な理性」と称されて、親、兄弟の絆から自然に生じてくる人間的情愛、人間を「相互の愛に結びつける」自然的感情をも「自然」の中に包含しているのである (Ibid.)。ダ・コスタは、人間が親、兄弟、友人等にいだく自然的な感情を人間の生にとって最重要なものともみなしていたからである。これには『人間生活の実例』において彼が述べていること、つまり彼の身内が破門後の彼に加えた仕打ちが下敷きになっているように思われる。彼には宗教が、人間の自然的情愛、あるいは愛の紐帯を神の法によって断ち切れと主張しているように思えたのである。破門によって彼のうちに生じた被害者意識がこれに加わっていることは否めないにしても、宗教の名によってなされた数々の迫害が彼に宗教とは何かを考えさせる機縁を与えたと思われる。

その結果、彼には宗教は「人間によってなされる以上の、何かより偉大なそして崇高なことを要求する」(U. 13) ものと思われた。宗教が人間に要求するものは、彼にとってはふつうではあるいは自然的には人間のなしえないこと、超自然的というより、むしろ反自然的なことであったのである。この反自然的なことに「汝の敵を愛せ」も数え入れられるのである。つまり、「自然の法はこれを知らない」(U. 12) といっているように、それは人間の本性に反することだったのである。ダ・コスタはこのように彼自身特有の自然の法をとなえることによって、ユダヤ教のみならず、キリスト教をも、否、啓示宗教一般を否定することになった。だが、それにもかかわらず、彼にはなお1つの宗教が残されていた。それは彼のいう自然の法に基づく宗教であり、そのモデルをやはり聖書の中に見出す。それは「ノアやアブラハム以前の異邦人たちが保持していた7つの戒律」(U. 11) であった。この法こそ彼によれば原初的であると同時に、人間のつくりごと（この場合啓示宗教をさしている）によって汚されていない、真なるもの、永遠なものであった。

以上のように、ダ・コスタにとって自然宗教は、人間を人間本来の自然的感情（愛）によって和

合へと導く宗教であって、人間性を超えたというより、反自然的な崇高な理念のもとに、人間を相互に一致させるというより、対立に向かわせる（彼にとってはそのように見えた）啓示宗教とは異なる。否、彼の自然宗教は、後述のグロティウスやホッブズにおいて見られるように、啓示宗教に関わることはない。むしろ啓示宗教と絶縁して、現世の生活において不可能なこと、たとえば前述の「汝の敵を愛せ」のようなことをすすめるのではなく、人間の本性から見て無理なく実践できる愛の宗教をとらえた。この場合宗教にとって不可欠な神はどのように考えられなければならないかについては『人間生活の実例』の中では言及されることはなかった。にもかかわらず「7つの戒律」⁽⁸⁾を自然宗教における神の法としてあげているのを見ると、彼が神の存在を認めていたことは明らかである。しかしこの神は、彼の現世中心の考え方からすれば、超越的なものとしてでなく、内在的なものとしてとらえられよう。さらに愛を自然宗教の核心においているのを見ると、「神の知的愛」に自己の宗教的核心をおいたスピノザと一脈相通ずるものを見出すことができる。

(2)

グロティウスにとっても、自然宗教は、「あらゆる時代に共通な宗教」(45-1)であり、また「根源的、素朴な宗教」(48-1)であった。このことばだけを見るならば、グロティウスの自然宗教はダ・コスタの自然宗教と異なるところはないであろう。だが後者が啓示宗教と絶縁して自然宗教をとらえているのに対して、前者は啓示宗教と密接な関連をもち、これなしには自然宗教が考えられないとしている。キリスト教に関していえば、キリスト教は自然宗教に多くのものをつけ加えているとすれば(同)、そのつけ加えられた部分を除去するならば、その根底においてキリスト教は自然宗教と一つになるというのである。つまり、キリスト教は自然宗教と根が同一であるということである。この点、啓示宗教あるいは教会から断絶して新たな宗教の在り方を構想したダ・コスタとはまったく異なっていた。

グロティウスは自然宗教にとって不可欠な命題、それを欠くならば宗教とはなりえない命題を4つあげている。「その第1は神が存在すること、しかも唯一であること、第2は神は決して可視的なものではない。むしろいかなる可視的なものより崇高である。第3、神は人間的な事柄を配慮し、それについてもっとも公平な判断をくだす。第4、神は自分以外のあらゆるものの創造主である。これら4つの命題は十戒の中で述べられている」(45-1)。この引用文においてモーセの十戒についてほんの付け足りのように述べられているように思われるが、仔細にこの引用文の続きを考察するならば、付け足りというよりは、むしろこれら4つの命題が十戒のはじめの4つの掟をグロティウスが自然的理性の立場で表現したものであることが判明しよう。

前述したように、グロティウスは啓示宗教から自然宗教についての基本的命題を取り出し、それが思弁的命題として理性的根拠によって証明されるものとしている(48-1)。ところでその証明であるが、彼はそれをじっさいに証明したのであるか。四命題(pronuntiones)をあげた箇所は45-1であるが、それに続く2においてはそれらの証明がなされると思いがちである。だが、この2において彼が取り上げたものは命題ではなく十戒の掟(praecepta)である。つまり、十戒の最初の4つの掟であり、しかもそれは証明というより、それらの説明にすぎない。しかも第1の掟につ

いては神の唯一性について触れているにすぎない。だが、後述のように、自然宗教があらゆる宗教の基礎であるとするならば、唯一性のみでなく、それ以前に神の「存在」に触れなければならないであろう。なぜなら、唯一性は啓示宗教に妥当しても、他の宗教、多神教には妥当しないからである。

第2の掟の神の不可視性については、古代の思想家、アンティステネス、フィロン、ディオドルス、シルクス、タキトゥス、プルタルクス等のことばを援用して論じているが、第1の神の唯一性については古代の思想家たちを援用していない。つまり、キリスト教以前の古代においては多神教が一般的であったため、古代の思想家たちのことばをもって唯一性について傍証を固めることができなかったのかもしれない。とにかく自然宗教が、一神教、多神教を問わず、いわばこれらの宗教の基礎をなしているとするれば、第1命題はただ神が存在するというだけでよかったのではないか。ところがそうでなかった点において、彼は前述のように啓示宗教の枠内において自然宗教について考えていたといえる。これに反して第2の掟における神の不可視性は、神が純粋な精神によってのみ把握されることを示し、これが古代の思想家の説とも一致していることを示している点で、この掟が合理的で普遍的であることを示している。

グロティウスの第3の命題に対応する十戒の第3の掟は、神の名をみだりに唱えてはならない、もしそうする者があれば、神はその者を罰するというのであるが、これについての彼の説明は以下の通りであった。「第3の掟によって理解されることは、思想を含めて人間的な事柄についての神の知識と配慮である。なぜなら、このことは宣誓の基礎となっているからである。というのは、神は心の証人でもあるからである。もし誰かが欺くならば、神が復讐者となるからである。そしてこのことによって同時に神の正義と力が表わされる」(45-2)。これが神の人間的な事柄に対する配慮と簡潔に表現され、神の存在とともにグロティウスの自然宗教におけるもっとも基本的なものとみなされている。第4の掟において彼が問題としたことは、神の創造を記念して、安息日が厳守されなければならないこと、そしてこれに違反する者は、神の創造を否定するものとして、他のいかなる罪よりも重い刑が課せられるということである。この神の創造において神の善意、智恵、永遠性、そして力が示されるとされる。

前述のように、グロティウスは、先の4命題が思弁的なものであり、それゆえに理性的な根拠によって証明されるとした。さらに彼は45-3において4命題の真理が「ものの本性(自然)から取り出された諸論拠によって証明される」と敷衍している。しかし彼が4命題を証明しないで、4つの掟を彼なりに解釈し説明したことはすでに見た通りである。だが、理性的、あるいは自然的諸論拠を用いるとすれば、その中でもっとも有力な命題は「作られたものは、たしかにわれわれを作られないものへと導く」(45-3)であるという。つまり、作られたもの、創造されたものは、作るもの、創造するものを原因とするということである。結果から原因を求め、さらにその原因からまたその原因にさかのぼって、第1原因に達するということである。このことに関連して、古来神の存在の証明に関して、本体論的証明と宇宙論的証明があるが、グロティウスは宇宙論的証明に与していたといえる。このことは1984年に発見された論文、「メレティウス」の中でも言及されている。

すなわち、「神の存在はきわめて明瞭に証明される。それは人びとの間に広く流布されているコンセンサスによるばかりではなく、諸原因の相互依存の秩序と諸存在の位階によって証明される⁽⁹⁾」というのである。すなわち、「諸原因の相互依存の秩序と諸存在の位階」をさかのぼっていくならば、第1原因としての神に到達するというのである。これではアリストテレスの行ったこととほとんど同じである。しかしアリストテレスにおいては神は非人格的存在であったとすれば、グロティウスの場合神は人格的存在である。この点から彼が中世のトーマス・アクィナスに親炙していたということが首肯されるのである。ともかく理性的な根拠に基づく神の存在の証明により、神の唯一性の証明がなされるかもしれないが、神がどのようなものであるかについては、第2～第4の命題によって示されるが、それらの命題が理性的な根拠に基づいて証明されないことは明らかである。（かくて4つの命題は、理性によって導きだされた、あるいは理性によって発見されたものでなく、むしろモーセの十戒の最初の4つの掟を彼の考え方によってまとめたものにすぎないことになる。換言するならば、彼の4つの命題と十戒の4つの掟が、その順序、あるいは言表の内容において偶然一致したというのではなく、むしろそれを意識してまとめたものと主張しうるのである。もし彼が十戒を念頭におくことなく、純粹に理性的な根拠に基づいて神やその属性について考えていたならば、そこに宗教の神が現れることはなかったであろう。）

次に、問題となるのは、グロティウスによれば、以上のような理性的な根拠はすべての人に理解されるとはかぎらない、と言ったことである。では理性的な根拠に基づく神の存在の証明を理解できない人がどのようにして神の存在を知ることができるのか。このことについてグロティウスは次のように言う。「あらゆる時代の人びと、あらゆる国の人びとが、少数の例外を除いて、このような考え方に一致させられたことで十分である。…そしてこの一致は、他の事柄についての法律やまたそれについての考え方に非常に大きな相違があるにもかかわらず、最初の人たちからの伝統がわれわれに伝えられ、そのことについてまともに反論されなかったことを十分に示している」(45-3)⁽¹⁰⁾。つまり、神の存在については一方では理性による証明、他方では伝統によって知られるというのである。

以上のことは、グロティウスによれば神の存在に関することばかりでなく、他の3つの命題も理性と伝統によって知られることを意味する。（もっとも理性による証明がじっさいにはなされていないことについては前述した。ここでは彼の言い分をそのまま受け容れているにすぎない。）このように同じ真理を理解するのに、理性と伝統の2つの道があるということは、かつてトーマス・アクィナスが同じ真理に対して理性と信仰の2つの道があると主張したことを彷彿させる。つまり、トーマスが「信仰」といっているものが、ここでは「伝統」に置き換えられたのではないかということである。しかしトーマスの場合、理性と信仰は同一の真理に向かいながら、両者は相補的な関係にあったのに、グロティウスにあっては理性と伝統は相補的であるというより、平行的であったということである。そして両者は異なる道にありながら、それぞれが得るものは同価値であったということである。このことは、理性の立場で十戒の4つの掟を合理化するのがグロティウスにとって自然宗教であるのか、それとも4つの掟を理性によってとらえても、また伝統によってとらえて

も、そのどちらも自然宗教であるのかという問題に対する解答を与える。以上のように同じ真理を理性と伝統の両面からとらえても、その価値に変わりがないとすれば、4つの掟をたんに理性によってとらえることが自然宗教であるのではなく、むしろそれを伝統においてとらえても自然宗教であるということになる。つまり、理性と伝統の間には優劣がなかったといえる。4つの掟を合理化すれば4つの命題となるが、これはもともとグロティウスにとっては4つの掟の別の表現にすぎないし、また理性的な論拠によってとらえることができない人は、4つの掟を信じさえすればよいのである。かくてグロティウスにおいて自然宗教という場合、結局モーセの十戒のうち最初の4つの掟が、あらゆる時代にとって根源的宗教であり、自然宗教であることを意味することになる。

以上のようにグロティウスにおける理性と伝統の関係を考えると、その理性とは本来的に自己自身の基盤の上に自らの思索を展開していく理性ではなく、むしろ自己とは異なる基盤、異なる何らかの枠組のうちに、つまりキリスト教信仰の枠のうちにとどまっているといえる。換言するならば、理性の権能を信仰の枠内にとどめたため、理性自身が自己の基盤を欠くことになり、その独自の世界を打ち立てることができなかったといえる。この点、前述のダ・コスタはキリスト教はもとより、モーセのユダヤ教に信をおかず、むしろノアやアブラハム以前の人たちの保持する七つの戒律にその拠り所を求めた。それは彼によればもはやユダヤ人の宗教ではなく、「異邦人」の宗教であった。つまり、彼は啓示宗教の枠組を離れて、理性独自の立場を築き、自らの宗教を築こうとした。このダ・コスタの延長線上にあるのがスピノザである。スピノザは信仰と理性を分離させ、彼自身は理性の側に立って、信仰とはまったく別の領域において哲学した。そして彼自身の理性によって啓示宗教の神とはまったく隔絶した哲学の神概念を立て、それに基づいて啓示宗教がめざす神への愛を「神への知的愛」に結晶させた。つまり、啓示宗教のとなえる倫理道徳が、信仰を離れた純粋な理性によって宗教とはまったく別の領域において確立されたのである。そして啓示宗教が神の教えに対する「服従」において成り立ち、またそのかぎりにおいて受動的な宗教、イマジナチオの宗教になったとすれば、スピノザはいかなる掟にも拘束されず、純粋な理性の基盤から能動的な宗教を確立したといえる。このことがダ・コスタの延長線上においてなされたとすれば、スピノザの「神の知的愛」の宗教も一種の自然宗教であったといえる。

グロティウスは自然宗教の4つの命題のうち、神の存在についての第1命題と神が人間的な事柄について配慮するという第3命題をもっとも重要なものとみなしている。「神が存在すること（神が唯一であるか多であるかを問わない）、そして人間的な事柄は神によって配慮されているという考えは、もっとも普遍的であり、その宗教が真であっても、偽であっても、宗教を構成するためにまったく必然的である」（46-1）と言っている。ここで明らかなことは、この2つを欠くならば、たとえそれが一神教であろうとなかろうと、またそれが真であろうとなかろうと、宗教というものが成り立たないということである。そして一神教のみが宗教であるのではなく、多神教も宗教であると認め、さらに一神教からすれば、多神教は偽の宗教とみなされても、グロティウスの立場からすれば、宗教としての要件を満たしているということである。この見地から異教に対しての彼の寛容の立場が明らかとなる。つまり、彼の立場からすれば、この2つの要件を満たしていさえすれば、

宗教は成り立ちうるというわけである。換言するならば、自然宗教が個々の宗教の基礎をなしているとするれば、この2つの要件があらゆる宗教の基礎を形成しているともいえる。

このように啓示宗教のみが宗教でないとすれば、あるいは啓示宗教以外の宗教のために、第1と第3の命題は必然的であったとすれば、第2と第4の命題は啓示宗教あるいは一神教を成立させるための条件であったといえよう。そして彼が自然宗教を論じるにあたって、4命題を先ずかかげたことは、彼が自然宗教と啓示宗教の結びつきを考えてのことであったことは、4命題が十戒の4つの掟なしには成立しえなかったことから明白である。しかし宗教成立の歴史的事実から、啓示宗教のみが宗教でないことを認め、前述のように第1と第3の命題をもっとも普遍的な、必然的なものとしたことが判明する。グロティウスがはじめから一神教、多神教、真のそして偽の宗教を含めて、宗教全般について考えていたならば、第3の命題を第1命題の次におき、それを第2命題としなければならなかったであろう。ところがそうしなかったところに、彼が自然宗教を考えるにあたって、真の宗教のための自然宗教を先ず考えていたことが明らかである。そして第1と第3の命題を宗教成立の要件とするだけで、第2、第4の命題を要件としないものは多神教であり偽の宗教とみなされたのである。

すでに述べたように、自然宗教についてのグロティウスの4つの命題は思弁的な命題である。彼は「これらの思弁的な概念から神を尊敬、愛し、崇敬、そして服従しなければならないという実践的な概念が生じてくる」(45-3)と主張する。ところがこの実践的概念について彼が記述しているところは、自然宗教について論じた45、46節には上の箇所以外にはない。ところが『戦争と平和の法』の「プロレゴメナ」第11節には次のような記述がある。「創造主としての神そのものに、そしてわれわれならびにわれわれのすべてのものが負っている神に、われわれは例外なく服従しなければならないことが生じてくる。とくに神は多くの仕方で自分を最上のものそしてもっとも強力なものとして示すであろうから、その結果、服従する者には最大の報いを、また神自身は永遠であるから、永遠の服いを与えることができるし、また与えようと欲したことを信じなければならない」と。神の命に従う者には報いが、そうでない者には罰がくだされることは、グロティウスによれば第3の命題から導きだされてくるのである。このプロレゴメナの考え方が、ホッブズの自然宗教の考え方に影響を与えていると思われる。というのは、ホッブズは神への崇敬を怠ることによって下される罰、それを恐れることが神崇敬の宗教を生じさせたと考えているからである。

ところがグロティウスは先にあげた45-3の引用文のあとに、アリストテレスの次のことばをかかげている。「神を尊敬し、両親を愛することを否定する者は、議論によってではなく、罰によって抑えられなければならない。そしてどんなことが誠実な行為であるかは場所によって異なるが、神を尊敬することはいたるところ同一である。」アリストテレスがここで言っていることは、都市国家、つまり一定の社会的秩序が築かれている体制のもとでの倫理であろう。グロティウスがアリストテレスの説を自説の傍証のために用いることは、前者が後者におけるように、一定の市民社会の枠の中で神崇敬について考えていたといえる。つまり、グロティウスは自然宗教といっても、社会状態以前の自然状態における宗教を考えていたのではないということである。彼にとって問題で

あったのは、社会状態あるいは国家が異なっていたとしても、神への尊敬はどこでも同じであり、そこにあらゆる国家を横断して考えられる神への尊敬がどのような思想を背景にして考えられるかということであった。この点においてグロティウスは、次に述べるホッブズと大きく異なっている。

(3)

既述のように自然宗教についての考え方においてグロティウスが、ホッブズに影響を及ぼしたといわれているが、これから述べることは、ホッブズがグロティウスからどの点で影響を受けたかというより、どの点でホッブズがグロティウスと異なっているかについてである。ホッブズの自然宗教論は、『市民論』においては第15章「自然による神の王国」において問題とされている。ホッブズがグロティウスと顕著に異なる点は、彼が国家論者として国家が自然状態からいかに設立されたかの一環として自然宗教について論じている点である。グロティウスが市民社会の宗教のあり方を問題として自然宗教を論じているのに、ホッブズは自然状態における神崇拝のあり方から出発する。ホッブズによれば自然状態においてすでに神崇拝の宗教があったことを認めている(D. C. 15-18)。この自然状態において神は愛の神というより、人間の行動の是非にかかわらず人間に禍をもたらす恐ろしい神である。このような神に対して自然状態の個々の人間は様々な神崇拝の様式を私的理性によって考え出し、それを実践する。しかし自然状態において各人が思い思いの様式で神崇拝を行うことは、ある人に神聖なことが他の人には嘲笑の的となりうる。このため、神崇拝の様式をめぐる諸個人間に争いが生じ、自然状態は各人の欲望の充足をめぐる争いであるばかりでなく、神崇拝の様式をめぐる、つまり神に対する外的礼拝に関わる戦争状態でもある⁽¹⁾。ここで何よりも人びとの平和を求める自然法は、人びとに自然状態から国家への設立を促す。国家の設立は、宗教に関していえば、各人に私的理性による恣意的な神崇拝を止めさせ、公的理性による神崇拝の様式を考えさせることであった。

以上のように国家の設立は宗教的戦争状態の止揚でもある。この意味においてホッブズの場合国家は宗教に関する権能をもつことができたのである。しかし『市民論』第15章の後半を見るかぎり、彼は宗教と国家の関係を論ずるのに急であり、そこで自然宗教そのものを考察するのは中々困難である。その困難の一つとして考えられることは、自然状態における自然宗教と市民社会における自然宗教とは区別されて考えられなければならないということである。すでに述べたように、自然状態において人びとが神についていくイメージは、人によってまちまちであるが、一般的に言えば、神は怖い、恐ろしい存在であり、全能の必然性のゆえに、いつ禍がわが身に及ぶかもしれないものであった。このために神の機嫌を損じないように、各人が思い思いの仕方でも神崇拝の様式を考え出したのである。これが国家において規制されなければならなかったのである。このためにはすべての人が納得のいくような崇拝、否、神の観念が確立されなければならない。この点ホッブズはグロティウスの場合と異なる。というのは、後者の場合自然宗教とは一定の市民社会の宗教、とりわけ啓示宗教と関連づけられたものであった。このため、神とは明らかに聖書の神であった。ところがホッブズの場合、神は結局聖書の神になるにしても、それをそのまま無批判的に取り上げるわけにはいかない。自然状態から国家が設立される以上、今まで自然状態のもとで暮らしていた人びとが、納

得づくで神崇拜を統一的行うためには、市民の間で異論が生じるような神の概念であってはならない。このためホッブズは、「自然的理性が神に対してどんな崇拜を教えているかを知るために、われわれは神の属性を知ることから始めよう」(D.C.15-14、傍点-引用者)と言っているのである。

この引用文において明らかなように、ホッブズは「自然的理性」によって神について考察する。これはグロティウスのように、十戒の4つの掟に頼らずに、彼なりにこの問題に取り組むことを意味する。たしかにグロティウスがその4つの命題において示した神のあり方は、ホッブズにおいてもこれから述べるように肯定されている。だがその肯定の仕方においてホッブズなりの独自性が示される。以下これについて述べてみよう。

ホッブズにおいてもグロティウスと同様、先ず神の「存在」が問題となっている。彼によれば神は存在を属性としているのである。とくに彼は、「理性がわれわれに教える唯一のことばは、神の本性を意味することば、すなわち、存在するということである」(Ibid.)と言う。しかし彼はこのことを哲学者として語っているのではない。「存在すると思えない神に対して尊敬する気が起こらない」(Ibid.)というように、それは神崇拜のために前提されなければならなかったことにつきる。もし彼が哲学者として語ろうとするならば、神の存在を証明しなければならなかったであろう。否、『市民論』はそれを論じる場所ではなかったし、また彼の哲学自体学問の方法としての分析・総合の方法を駆使して、いわば現象界を問題とするものである以上、この方法において取り扱えない神は学問あるいは哲学の対象となりえなかった。だが神の存在を認めても、ただそれだけでは神への崇敬あるいは崇拜は起こらない。合理主義者の説く「自己原因」としての神に対して一般の人たちは崇拜する気を起こさないであろう。ここでホッブズは、神崇拜をより容易なものとするために、神が何であるかについて言及する⁽¹²⁾。すなわち、「神ということばによって、神が世界の原因であることが理解される」と主張する。彼は「創造主」を自然的理性の立場において「世界の原因」としたのである。(このことはグロティウスが第四の命題において述べたことである。⁽¹³⁾)

グロティウスにとって、神が人間的な事柄に配慮することは、神の存在のテーゼと同様に重要なことであったが、このことはホッブズにとっても大きな意味をもち、前述の世界の原因としての神の次にこのことを問題にする。「神に無為を帰属させ、神から世界と人類の統治を奪った人は、神についてふさわしいことを考えていない。神の全能であることを認めるが、自分よりも劣ったものに配慮することがないとすれば、…神を愛したり恐れしたりすることがなくなり、彼らにとって神はまるで存在しないかのようにになってしまうのである」(D.C.15-14)と言う。(このホッブズの主張はグロティウスとほとんど同じである。)ここでホッブズはエピクロスのことを念頭に入れているのであろう。そして神が人間について配慮しているからこそ、神を恐れ、また愛するという宗教的な営みが可能となること、このことはホッブズがその自然宗教論の冒頭において述べたことである(D.C.15-3)。しかし自然状態においてはこのことが個人の単なる私的理性の立場でなされていたのに、国家の設立後は自然的理性の立場で神が人事にいっさい関わらないというエピクロスの説を否認しながら、神に対する宗教的営みの根拠を明らかにする。つまり、宗教的営みが可能となるためには、神が存在するというだけでは不十分であり、神の存在とともに人間に対する神の配慮

がいわば公理として打ち立てられていなければならないことを主張するのである。このことはホッブズがグロティウスの考え方をまったく是認していたことを意味する。ただしグロティウスの場合、この2つのことが多神教を含めていっさいの宗教において認められなければならないとしたのに、ホッブズはこのことをその「世界の原因」としての神においてしか認めないという意味で一神教あるいは啓示宗教のことが念頭にあったといえる。

グロティウスの第2の命題は、神が不可視の存在であるということであった。神を何らかの像によって表すことはできないのである。このことはホッブズによれば次のように示される。「神はイマギナチオによって、あるいはわれわれの何らかの心的な能力によって知覚されるとか、理解されるとはいわれない」(D.C. 15-14)と。ここでいうイマギナチオとは、ホッブズによれば像による認識、つまりものを感覚的にとらえる認識である。またこの引用文における「知覚する」(concipere)とか、「理解する」(comprehendere)は対象認識において用いられる動詞である。ここにおいてホッブズにおいてものを認識する立場が現象主義であることが想起される。この立場に立つかぎり、神は「不可解」(incomprehensibilis)となる。このことは、グロティウスが、神は純粋に精神的に認識されなければならないというプルタルコスの説を援用して、神の純粋な精神的な認識を強調したことと好対照をなしている。この点ホッブズは合理主義者でも神秘主義者でもなかった。彼の現象主義の立場はこのような認識を容れる余地はなかったのである。

以上のようにホッブズは、まったく同じ立場でなかったにしても、一応グロティウスの四命題を肯定した。ホッブズの説はあくまで彼のいう自然的理性の立場からの立論である。この自然的理性が問題である。これはスピノザのように神に対する知的認識を可能とする哲学的理性ではない。またそれは自然状態におけるたんに個人的な私的理性でもない。むしろ人間がその本性において共有する理性である。しかもその基盤は現象主義であり、神という現象を超えたものには限界があった。このため、神については最大級の尊敬を払いながら、それを認識においては否定的、消極的にしか表現しえなかった。つまり、神には形や場所、運動・静止、いわば有限的、受動的なものは帰せられないということであった。仮りに神に無限を帰しても、それを積極的なものとしてでなく、有限の無際限的延長の意味にとらえているのである(Ibid.)。彼にとって無限は消極的なものであって、積極的なものはむしろ有限なものにほかならなかったのである。また存在をその本質的属性とする神は世界の原因でもあること、このことを別の表現でいえば、神が自己原因であることを意味する。しかしその意味は、自己原因の概念を積極的に打ち立てたデカルトやスピノザとはまったく異なることは、今まで述べてきたことから明らかであろう。

次に問題となるのは、ホッブズが神の国を自然的な国と預言的な国に分け、前者において自然宗教を、後者において啓示宗教を問題としたことである。宗教をこのように2つに分けることなら、すでにグロティウスも主張したことである。だがこのグロティウスにおいては、両宗教の間に連関があった。自然宗教の上にキリスト教が築かれていると考えたのである。この点ホッブズにおいて神の国が2つに分かれたのは、神のことがばが理性のことがばと預言のことがばによって伝えられたからである。ということは、同じことが2つに分けられ表現されたことを意味し、両者の間には表現の

違いがあるにしても、同じ価値内容がそれぞれに含まれるということである。ということはそれぞれの国が自己完結的であり、グロティウスのように啓示宗教の基礎に自然宗教がおかれているのではないということである。しかしホッブズの自然宗教において神は上述のように消極的にしかとらえられなかった。これでは現実には神が存在しないに等しい。つまり、神を積極的に認める啓示宗教とは釣合いがとれない。このためか、ホッブズは「理性が教える神の本性を意味する唯一のことばは、存在する (existens)、あるいは簡単にいえば在るということ (quid est) である。そして一者、われわれに関係して神である。この神ということばのうちに、王、主そして父が含まれる」(Ibid.) と主張するのである。存在としての神が、王、主、父と呼ばれることによって、自然宗教が啓示宗教と接点をもつのである。

以上グロティウスを中心にして、ダ・コスタ、ホッブズの三者三様の自然宗教を見てきた。この3つの自然宗教においてあるいは3人において問題となるのは、それらの啓示宗教に対する接し方である。ダ・コスタとグロティウスは、現にある啓示宗教のうちから根源的宗教としての自然宗教の在り方を示した。しかし両者は同じ態度で啓示宗教に接していたのではない。ダ・コスタは啓示宗教のうちから理性によって受け入れられるものを求めたが、それは不可能であった。ここに彼は啓示宗教に絶望したのである。このため、彼は啓示宗教を離れて、新たに自然宗教を構想した。そもそも彼のいう自然的理性は、とくに彼の場合それは世俗的、現世的な色彩の濃いものであったために、聖書から得られるものはほとんどなかったのである。これに対してグロティウスは、宗教の根本的な教え、つまりモーセの十戒の最初の四つの掟の中に理性的な根拠によって証明されるもの(しかし彼はそれを証明していない)として、そのことを基にしてあらゆる宗教(多神教ならびに偽の宗教を含めて)を基礎づける自然宗教を構想した。このため、彼は自然宗教を現にある諸宗教の基礎におくことができた。このことは、彼があらゆる宗教に対して肯定的に接していたことから可能となったのである。

このグロティウスに対して、ホッブズは宗教を自然宗教と啓示宗教とを分け、前者を自然的理性の立場で構想した。しかしその理性は自然的であるとはいえ、あるいは自然的なるがゆえに、彼の現象主義の立場に限定されたため、神を消極的にしか表すことができなかった。このため、存在を神の本質的属性としながらも、神の存在を証明できないことになった。彼はたしかにグロティウスの自然宗教に関する四つの命題を表面的にはクリアしながら、それを明確に論証することができなかった。このため、国家設立後の神崇拜の統一性を自然宗教に基づいて根拠づけることができず、それを国家の理性に頼らざるをえなくなった⁽¹⁴⁾。ところがこのような神に対する外的崇拜は、グロティウスにおいては問題とならず、むしろ自然宗教の4つの命題をクリアさえすれば、どんな宗教が、どんな宗派が立てられ、まちまちの神崇拜がなされても、それを国家において抑えるということは考えられなかった。この意味で国家について自由主義的な共和主義的体制を支持したグロティウスと絶対主義的体制を支持したホッブズとの違いがここに示されていると言わなければならないのである。

注

- (1) グロティウスの宗教的、神学的論文の主なものをあげると以下の通りである。
 1. De la vérité de la religion chrétienne (1627)
 2. De imperio Summarum Potestatum circa sacra (1647)
 3. Melelius sive de iis, quae inter Christianos conveniunt epistola, (これは1611年に書かれたが、1984年に発見されたものである。)
 その他多くの論文がある。cf. Hans-Peter Schneider : Hugo Grotius in 'Die Philosophie des 17. Jahrhunderts' s. 91ff. (Schwabe & Co. AG. Verlag, Basel, 1993).
- (2) cf. J. Huizinga : Hollaendische Kultur in siebzehnten Jahrhundert, Benno Schwabe & Co, Basel, 1961, s. 64ff.
 J. L. Israel : The Dutch Republic, Its Greatness and Fall, § 18 et 19, Oxford, 1998, pp.420ff.
- (3) Hans Rapp : Grotius and Hume on Natural Religion and Natural Law in 'Great Political Thinkers 9, Grotius, Vol. II'. p.147.
- (4) Hugo Grotius : De Jure Belli ac Pacis, Prolegomena, § 11. Scientia Verlag Aalen, 1993.
- (5) Richard Tuck : The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes, in 'Great Political Thinkers 8, Hobbes, Volume III'. 1997 pp.479ff.
- (6) 工藤喜作 「無神論者ウリエル・ダ・コスタをめぐるーリンボルクとスピノザ-、『筑波哲学』第14号
- (7) ウリエル・ダ・コスタ (工藤喜作訳) 『人間生活の実例』、『目白大学文学・言語学研究』第2号
- (8) 同上訳書の注 (23) を参照されたい。
- (9) Hugo Grotius : Meletius in 'J. Lagrèe : La Raison Ardente, Religion Naturelle et Raison au XVII^e Siècle, Vrin, 1991.' § 6, p.297.
- (10) これと関連したことは『戦争と平和の法』プロレゴメナ § 11にも出ている。
- (11) 工藤喜作 「神の自然的な国」『目白大学人文学研究』平成18年、2 ページ参照。
- (12) ホッブズはこの15章14節の終わりのところで、「神が何であるか」を言表しようとすれば、神を「幻想によって描くことになろう」と言っている。これはimaginatioの立場で神を表わそうとするから、そうなのであって、自然的理性によって神を表わそうとすれば、以下のように「世界の原因」になると言っているのである。
- (13) グロティウスが神の創造主について言及した際、安息日を守ることはきわめて重要であると主張したが、ホッブズはこのことについて一言も触れていない。
- (14) 前掲「神の自然的な国」2ページ。

なお本文中の拙訳「人間生活の実例」からの引用は、(U. 11) とか (U. 13) というように表したが、U. はウリエルの省略であり、数字はページ数を表している。

グロティウスからの引用は、(45-1) とか (46-1) というように表したが、それは『戦争と平和の法』(ラテン語原文) 第2巻20章の「45節の1」、「46節の1」を表している。

ホッブズからの引用は、(D.C.15-3) とか (D. C. 15-14) と表したが、それはD. C. (De Cive) = 『市民論』の15章3節、15章14節を表している。